

L'ÉTHIQUE APORÉTIQUE DE NISHIDA



Jacynthe Tremblay

Nanzan Institute for Religion and Culture

Most philosophical and ethical methods developed in past centuries recommend faithfully following a path traced as straight as possible and oriented towards a carefully defined goal. However, the presence of a framework, regardless of whether it was philosophical, ethical, or religious, seemed restrictive to Nishida. The path forward, he stated, should not be reduced to a set of predetermined rules that need to be scrupulously reproduced and mastered to achieve a predetermined goal. According to him, the feeling of impasse experienced repeatedly by every human being, the difficulty of choosing between several routes to follow, as well as the feeling of wandering without having the ability to orient oneself towards a goal are three common situations that are themselves part of the path to follow.

VERS LA FIN de la préface du volumineux ouvrage de Nishida Kitarō intitulé *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil* (1930), un paragraphe attire l'attention, notamment parce qu'il dénote un esprit à la fois humble et ardent devant la tâche philosophique accomplie :

Ayant aperçu une faible lueur dans une sombre nuit, je me suis tout au plus avancé dans un champ d'épais taillis. Il y a aussi des endroits où je me suis trouvé à des carrefours et où j'ai erré dans des labyrinthes. En exposant l'itinéraire que j'ai emprunté, je sollicite simplement les commentaires de collègues respectueux¹.

Cet extrait est éminemment révélateur à propos de l'itinéraire de Nishida. En termes à peine voilés, il fait état des difficultés d'énonciation conceptuelle rencontrées non seulement dans ledit livre, mais également dans l'édification de son système philosophique durant la deuxième période de sa pensée (1923–1933). En

1. Nishida Kitarō, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, trad. Jacynthe Tremblay, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2024, p. 18.

effet, Nishida avait constaté que l'itinéraire qu'il avait emprunté ne s'était pas nécessairement orienté en ligne droite. Il lui était apparu rapidement qu'en sus des aléas du chemin, même le « but » à suivre n'était pas clairement délimité. Voilà pourquoi il parle du but de son entreprise comme d'une « faible lueur dans une sombre nuit ». Il s'en dégage qu'en dépit de tous ses efforts, il était aussi difficile pour Nishida d'envisager le but même de son système de pensée que de tracer son chemin au cœur de la sombre nuit représentée par l'exposition dudit système.

Ces aveux de Nishida renvoient moins à un constat d'échec de son entreprise qu'à une reconnaissance lucide des tâtonnements inhérents à toute œuvre de création originale. En mettant en scène une série d'images et d'expressions verbales, il vise à décrire son état d'esprit lors de la rédaction de son livre de 1930. L'évocation d'un « champ d'épais taillis » renvoie à la difficulté constante d'avancer sans entrave dans une entreprise logique, quelle qu'elle soit. La mention des « carrefours » sert à illustrer qu'à chaque étape, plusieurs voies à suivre lui furent proposées et que, chaque fois, il dut choisir l'une d'entre elles au détriment des autres. Quant à l'expression « errer dans des labyrinthes », elle indique l'impossibilité, temporaire ou définitive, d'identifier le but de toute avancée philosophique.

En définitive, ces images en enfilade qui illustrent la perte de repères n'ont pas nécessairement une connotation négative, puisque Nishida les regroupe sous l'expression « itinéraire que j'ai emprunté ». Ainsi, les propos de cet article serviront à démontrer que l'impression d'impasse, la difficulté de choix entre plusieurs routes à suivre, de même que la sensation d'errer sans avoir la capacité de s'orienter vers un but, font elles-mêmes partie de l'itinéraire à suivre.

Les limites du chemin en ligne droite

Une étude attentive des occurrences reliées à l'imagerie de la « voie » révèle que ce concept proprement dit occupe plusieurs fonctions dans la structure des argumentations de Nishida, et ce, au niveau logique, au niveau éthique et au niveau existentiel. Parmi ceux-ci, le plus habituel suit le modèle logique. Nishida rappelle souvent que la méthode philosophique consiste habituellement à suivre une voie déterminée à l'avance, puisqu'elle est fondée sur des règles à respecter. Au niveau logique, en effet, l'utilisation du mot « chemin » ou du mot « voie » est l'équivalent d'une méthode à suivre qui admet difficilement les voies de traverse.

En la matière, l'exemple de prédilection de Nishida est la philosophie de Descartes, en particulier ce qu'il est convenu d'appeler le « doute méthodique ». Pour lui, la raison pour laquelle l'efficacité logique du chemin représenté par les modes d'analyse traditionnels n'est plus à démontrer est qu'un caractère de vérité y est rattaché. En somme, Nishida utilise l'image de la voie en tant que procédé méthodologique permettant de montrer la progression de sa pensée.

Or, les propos de certains enseignants passés d'arts martiaux et de maîtres spirituels de toutes allégeances contredisent le caractère toujours rectilinéaire et supposément exempt de cahots de la voie². Bref, il est également possible que la voie fournie ne soit pas la seule, ni même la voie idéale à suivre.

Nishida lui-même développe longuement cette question. Il reconnaît volontiers que les diverses voies éthiques ou morales édifiées par les religions et les systèmes philosophiques demeurent des méthodes hautement respectables. Lui-même avait été professeur d'éthique à l'Université de Kyôto et il avait fait de cette discipline un objet d'analyse permanent dans le cadre duquel le concept de voie joue également le rôle de méthode de réalisation personnelle et sociale.

Et pourtant, avertit le philosophe, ce serait une erreur de se cantonner à l'éthique ou à la religion, ou plus exactement de s'y complaire, au détriment des autres possibilités offertes par l'existence humaine. À ses yeux, la voie de la morale est particulièrement chimérique puisqu'elle est toujours motivée par la recherche d'un but spécifique à atteindre et d'un ensemble de gratifications personnelles.

Même les considérations éthiques motivées par le respect et le bien-être d'autrui n'échappent pas au radicalisme de Nishida. Dans son essai de 1932 intitulé « Je et tu », il certifie que « L'amour véritable doit consister non pas à aimer quelqu'un en vue d'un quelconque mérite, mais à l'aimer pour lui-même. Il n'y aurait pas d'amour véritable si nous aimions quelqu'un en vue d'un but, si noble soit-il³. » En définitive, les êtres humains ne peuvent être adéquatement définis au moyen des voies de réalisation habituelles balisées par les nombreuses cultures, qu'il s'agisse de voies cognitives, de voies éthiques ou de voies spirituelles.

Pour situer son propos, Nishida met en parallèle deux modalités d'un même soi. La première désigne le soi qui vient d'être décrit, à savoir celui qui se conforme au domaine de l'éthique ou à celui de la religion. En termes techniques, elle désigne le « soi juste » ou, plus précisément, le « soi qui suit le droit chemin ». Or, il existe également une modalité du soi plus fondamentale que Nishida dénomme le « soi véritable ». En mettant en présence ces deux modalités du soi, Nishida entend insister sur le fait suivant : l'être humain aura beau se conformer à toutes les lois morales édictées par son milieu social ou par sa propre conscience, il ne s'atteindra pas encore lui-même complètement. Encore une fois, Nishida ne dénie pas à la morale et à la religion leur caractère de nécessité pour l'existence humaine. Toutefois, il les juge insuffisantes, voire inopérantes lorsqu'il s'agit de vivre en tant que soi véritable et profond.

2. Voir par exemple Nakagawa Shiryû Shinichi, « Une explication du *Hyakusokuden* », dans *À la mémoire du Professeur Shimada Ichirô*, 2001, p. 14–22 (en japonais).

3. Nishida Kitarô, *La Détermination du soi néantisé et autoéveillé*, p. 344.

Afin d'illustrer son propos, le philosophe ne fait pas mystère de ses réserves à l'égard des personnages moralement et spirituellement sans reproche, nommément François d'Assise. En effet, il n'est pas impossible qu'en dépit des apparences, ceux-ci aient vécu encore à distance d'eux-mêmes. En ce sens, Nishida dit préférer, à la luminosité du *Poverello*, les gens qui, à l'instar de Léon tolstoï, luttèrent sans répit et persévérèrent malgré un tempérament mélancolique et une existence difficile.

La bifurcation et l'errance

L'un des indices des limites de la conception strictement rectiligne de la voie est que cette dernière bifurque chaque fois que l'être humain opère un choix parmi plusieurs possibilités offertes. Malencontreusement, choisir une bifurcation plutôt que telle autre ne signifie pas qu'il s'agit du choix idéal. Cependant, l'important demeure : quel que soit le chemin emprunté, l'être humain fait usage de sa liberté pour y créer quelque chose d'inédit, tant pour lui-même que pour autrui.

Nishida consacre de longs développements à ce genre de problèmes. En particulier, il examine le statut exact de la bifurcation dans le cadre de sa philosophie, de même que le thème corrélatif de l'erreur. Il a été rapporté précédemment que sur les plans logique et méthodologique, le chemin en ligne droite est habituellement celui qu'il est préférable d'emprunter. Dans ce contexte, parler de « bifurcation » est synonyme d'une erreur de logique. Mais tel n'est pas toujours le cas. Lorsqu'il est question de l'existence quotidienne, le fait de s'engager dans des bifurcations dénote, entre autres choses capitales, l'imperfection humaine. Qu'est-ce à dire ?

Nishida affirme noir sur blanc que c'est précisément le rapport constant à l'égarement et à l'erreur qui valent à l'être humain d'acquérir une conscience morale et de devenir un individu véritable. En somme, loin de déplorer l'erreur qui marque les actions humaines, Nishida y voit une simple constatation qui dépasse la dualité habituelle entre action bonne et action mauvaise. L'erreur, illustrée chez lui au moyen du terme « bifurcation », constitue tout simplement la caractéristique fondamentale de l'être humain, du moment qu'il mise sur son libre arbitre. En somme, l'humain serait inconcevable sans la possibilité de commettre des erreurs. Autrement dit, qui ne se fourvoierait pas n'aurait rien d'un être humain.

Nishida s'autorise donc à conclure, se positionnant par là en porte-à-faux par rapport à tous les systèmes éthiques établis, que « Le soi qui se fourvoie est un soi encore plus profond que le soi qui suit le droit chemin⁴. » L'individu ne peut être authentiquement lui-même que lorsqu'il commet des erreurs. Cela ne signifie

4. Nishida, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, p. 346.

pas qu'il devrait se placer sciemment dans de pareilles situations. Celles-ci se produisent du seul fait qu'il est humain et que commettre des erreurs et s'égarer constitue l'essence de son être.

Nishida part donc non pas de ce que l'être humain « devrait être », suivant l'idéal proposé par les systèmes éthiques et les religions de ce monde, mais de ce qu'il est réellement, à savoir un être faillible, tenu de faire quotidiennement des choix parfois déchirants qui engagent le tout de son existence et, dans une large mesure, celle d'autrui également.

Critique de la causalité

À la remise en question d'un but de l'existence prédéterminé, Nishida fait correspondre, en sens inverse, une critique de la causalité. Selon l'acception habituelle, la conception causale de la vie humaine fait intervenir le concept de destin. Or, il importe de remettre en question les explications causales associées à ce concept. Autrement dit, il est insuffisant de s'appuyer sur de simples causes mécaniques aux implications soigneusement quantifiées.

Tout bien considéré, ce que l'on appelle le destin comporte un double aspect. Abordé à partir du passé, il est certes d'ordre causal ; autrement dit, il sert à gouverner nos actions. Pourtant, avertit Nishida, ce serait une erreur de croire que notre destin conditionne notre existence de manière inéluctable, c'est-à-dire sans que nous ne puissions rien y faire. En effet, si nous le considérons à partir du futur, ce même destin apparaît en tant que tâche qui nous est donnée afin que nous puissions la mener à bien.

Nishida précise que si la tâche en question requiert d'être accomplie, ce n'est pas en raison d'une injonction extérieure et éventuellement punitive, comme en imposent les systèmes moraux de l'humanité. Le caractère de nécessité d'une tâche donnée naît au cœur même de la relation que nous entretenons avec l'environnement dans lequel nous sommes nés. Cette tâche à accomplir se fait encore plus pressante lorsqu'il est question des relations interpersonnelles.

En nous acquittant diligemment de la tâche qui nous a été dévolue, il nous est possible d'intervenir dans le cours du monde. Le passé, certes, ne peut être modifié. Cependant, du moment que nous considérons le destin comme une tâche à accomplir et que nous en tenons compte sérieusement, il est possible de jeter un nouvel éclairage sur le passé et de lui octroyer a posteriori une signification. De cette manière, le passé qui nous détermine de manière causale et qui, de ce fait, risque de porter atteinte à notre liberté perd de son emprise. Il cède en faveur d'un futur qui, au contraire, accorde une large place au libre arbitre et aux actions humaines.

La disparition de la voie

Le concept de voie tel qu'il vient d'être présenté fournit abondamment matière à réflexion. Non content de ce résultat qu'il estime provisoire, Nishida continue de multiplier les conceptions inhabituelles. Notamment, il ne parle jamais de la nécessité éventuelle de se sortir d'un état d'égarement pour retrouver la voie empruntée auparavant. Bien au contraire ! Du moment que quelqu'un est plongé dans l'obscurité, c'est-à-dire lorsqu'il s'est égaré au point où le chemin lui-même a disparu, cet individu se trouve exactement là où il doit demeurer ; il a désormais découvert son véritable lieu de résidence. Cet état d'égarement existentiel comporte sa contrepartie sur le plan conceptuel : les voies rectilignes représentées par les nombreux systèmes éthiques et religieux glissent désormais elles aussi sur la pente de l'impitoyable déconstruction.

Dans le domaine de la religion, Nishida tient paradoxalement la disparition de la voie elle-même pour le seul moyen d'être atteint par la clarté de Dieu : « Seul est en mesure de voir la clarté mystérieuse de Dieu le soi qui, s'abîmant au fond de la conscience profonde de la faute, n'a pas de voie de repentance⁵. » En ce sens, Nishida assimile la disparition de la voie à un englobissement dans un abîme ou à un état de néantisation. Il pointe dans la direction d'un lieu vide à partir duquel l'être humain est tenu de se dépouiller de toutes ses certitudes existentielles et conceptuelles. Aussi utiles qu'elles puissent l'être dans leur sphère propre, ces dernières ne sont, aux yeux de Nishida, que des chimères incapables de rendre compte, dans leurs cadres limités, de la signification fondamentale de l'existence et du soi.

Cette disparition de la voie, de même que le processus de néantisation et de négation dans le sillage duquel l'être humain est puissamment entraîné à cette occasion (quoique jamais sans son consentement) n'a rien d'un jeu conceptuel. Elle s'apparente au doute radical mis en œuvre par Descartes dans le *Discours de la méthode*⁶. Cette comparaison avec Descartes permet à Nishida de faire ressortir un mouvement autonégateur n'épargnant rien, y compris l'individu qui doute de lui-même.

À l'époque actuelle, il n'est pas nécessairement facile d'admettre ce concept d'autonégation. En effet, la popularisation de la psychologie a contribué à l'affirmation sans équivoque du moi. Partant, il n'est pas de bon ton de prôner le processus inverse. En réalité, l'autonégation au sens de Nishida n'est pas l'équivalent d'une annihilation. Nishida insiste abondamment sur le caractère unique et autodéterminé de l'individu. Il critique vertement toute forme de religion qui

5. Nishida, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, p. 174.

6. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 249.

prône l'annihilation ou la perte du moi dans un grand tout, peu importe que ce dernier soit cosmique ou divin.

En réalité, les concepts de disparition de la voie et d'autonégation vont de pair avec le thème de la mort dont la vie humaine est marquée ; il s'agit non seulement de la mort corporelle mais de la mort au sens large. Afin de faire ressortir à quel point la mort ici visée est radicale, Nishida se permet d'affirmer qu'elle exclut jusqu'à l'espérance de la résurrection. La raison en est que quiconque espère en la résurrection ne meurt pas vraiment à soi-même. Le soi personnel peut renaître (c'est-à-dire peut devenir le soi de demain) uniquement à partir de la mort absolue.

En définitive, la disparition de la voie à laquelle tout individu fait face à un moment ou à un autre atteint le cœur de son existence, jusqu'à remettre celle-ci profondément et incessamment en question. En outre, Nishida considère que dans la mesure où la disparition de la voie permet à l'humain d'entrer en contact avec le point focal de sa propre existence, elle le met simultanément en face de l'« absolu », même si cette rencontre s'effectue le plus souvent sous le mode de l'absence ou de l'obscurité. Que signifie ce nouveau paradoxe ?

Nishida ne traite pas souvent de religion dans ses écrits. Pourtant, il prend la peine d'avertir que l'expérience religieuse proprement dite se conforme elle aussi au modèle exposé jusqu'à maintenant. Fondamentalement, elle va nécessairement de pair avec une disparition du chemin lui-même et de toute imagerie le concernant. Plus encore, elle s'accompagne d'une disparition du but même auquel devrait mener, selon la plupart des auteurs, le cheminement sur la voie spirituelle, à savoir « Dieu ».

Comme l'assure Nishida, « Il n'y a pas de chemin qui, partant de l'humain, aboutisse à Dieu⁷. » En d'autres termes, nous aurons beau faire, aucune conformité à un ensemble de lois morales, aucune méthode de méditation ni velléité de nous situer dans l'un ou l'autre des courants spirituels séculaires ne pourra jamais conduire à Dieu. Ce dernier n'est le résultat assuré d'aucune tentative humaine, si sincère soit-elle, en vue de se l'approprier. La raison en est qu'aux yeux de Nishida, Dieu est absolument caché. Partant, il serait vain de tenter d'instaurer un rapprochement avec lui. Sur ce thème, Nishida tirait son inspiration de la mystique rhénane et de la théologie apophatique.

7. Nishida Kitarō, *Le Monde de l'agir. Problèmes fondamentaux de la philosophie I*, trad. Jacynthe Tremblay, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2024, p. 173.

Le vide comme lieu véritable

Les considérations précédentes ont fait ressortir que Nishida n'encourage nullement à tenter de se sortir du vide dans lequel entraîne le mouvement d'autonégation qui n'épargne aucun être humain. Ainsi, c'est non seulement la perte de repères qui est nécessaire, mais également l'accoutumance au vide.

Mais en dépit des apparences, Nishida n'abandonne pas l'individu à son sort. Il n'hésite pas à affirmer que l'absence même de chemin et de but, combinée à l'expérience de l'égarement, est à ce point fondatrice et transformatrice que « Le soi égaré est encore plus proche de Dieu que les anges eux-mêmes⁸. » La raison en est qu'en comparaison de la figure angélique supposément parfaite, l'humain est caractérisé par l'exercice de sa liberté et donc par la possibilité, au demeurant élevée, de commettre des erreurs et de s'égarer par rapport à tout ce qu'il avait connu jusque-là, à savoir ses certitudes conceptuelles, ses repères moraux et ses convictions religieuses.

Une fois égaré, c'est-à-dire une fois qu'il a subi l'épreuve de la disparition de la voie, l'individu est entraîné à se démettre entièrement de lui-même à mesure que le chemin parcouru jusque-là avec assurance débouche sur un champ d'épais taillis et que le but même de l'itinéraire devient si incertain qu'il finit par s'évanouir. Paradoxalement, c'est alors que le « soi égaré », dont Nishida affirme qu'il est le soi ultime, s'éprouve le plus immédiatement en tant que « soi véritable » ou, ce qui revient pour Nishida au même, peut espérer être enfin atteint par la lumière divine.

Toutefois, cette connaissance de soi est d'un genre particulier. Il a été démontré jusqu'à maintenant que l'être humain acquiert la capacité de se voir, c'est-à-dire de connaître qui il est vraiment lorsqu'il se saisit en tant qu'« égaré » ou en tant que « fourvoyé ». Or, le soi égaré n'est pas encore au bout de ses peines : il fait désormais face à des sentiments dits négatifs parmi lesquels Nishida note la honte, la peur, l'effroi, voire le désespoir.

Par exemple, la disparition du chemin, voire l'évanescence du but, provoque chez l'individu égaré un effroi aussi palpable que celui dont est saisi un promeneur égaré dans une forêt peuplée de bêtes sauvages. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'existence même de l'être humain qui est menacée, voire remise en question.

Et pourtant, ces sentiments ne devraient pas être rejetés du revers de la main. Loin de chercher à les éviter, l'individu soumis à l'absence de voie doit s'« éprouver » en tant que soi égaré, soi honteux ou soi effrayé. En effet, à l'instar des sentiments positivement chargés tels que la joie ou l'amour, les sentiments habi-

8. Nishida, *Le Système des universels à l'aune de l'autoéveil*, p. 176.

tuellement grevés négativement tels que la honte, la peur et l'effroi lui permettent de percevoir immédiatement sa propre existence. Toutes les autres expériences possibles doivent être mesurées à cette aune. Les décisions éthiques et les expériences dites religieuses n'y font pas exception.

Nishida relie également le thème de l'égarement à celui de la liberté. Selon lui, « Il existe toujours une angoisse infinie au fond de nos désirs. Nous devons être à la fois des soi libres et égarés, des soi qui tremblent <de peur>⁹. » Tel est le destin du soi égaré, dans la mesure où il est tenu, à chaque instant, d'user de sa liberté pour effectuer des choix. Le fait d'être égaré n'est donc pas un amusement, ou encore un processus expérimental auquel on se soumettrait en suivant une méthode, aussi rigoureuse soit-elle que le doute méthodique de Descartes.

Sur ce thème de l'égarement, Nishida s'inspire également de Pascal. Si l'être humain est égaré, c'est qu'il n'est ni animal ni angélique. Loin d'être une tare supplémentaire dont il aurait à souffrir, la perte de la voie est simplement une caractéristique de sa condition parmi d'autres. Doté d'une volonté libre, l'humain opère des choix personnels qui peuvent s'avérer judicieux ou non, et qui sont souvent déchirants, puisque sa capacité de jugement est plus ou moins éclairée. Il avance au gré de circonstances qui le mettent en devoir de se confronter sans cesse à d'autres êtres humains n'ayant pas nécessairement les mêmes désirs et les mêmes buts que lui.

Conclusion. Le vide comme lieu du soi

Les propos précédents ont permis de constater que les remarques concernant le thème de l'égarement sont subtiles. À tout le moins, elles remettent en question la conception traditionnelle de la voie, c'est-à-dire celle d'un chemin rectiligne auquel correspondrait un but à atteindre, réel ou fantasmé. Cette imagerie du chemin et de la marche rectiligne en direction d'un but défini possède son utilité dans les sphères de la rectitude logique et des processus répétitifs reliés à la quotidienneté. Elle a également une fonction heuristique dans les domaines de l'éthique et de la religion. Au fil de ses écrits, Nishida prend soin de substituer à cette image d'Épinal la réalité même de l'existence humaine, puisque cette dernière est fondée sur la liberté de la volonté individuelle, de même que sur la propension à l'erreur et à l'égarement qui caractérise cette liberté.

Après avoir confronté ses lecteurs à la radicalité de ses apories en matière d'éthique, Nishida atteint un niveau de radicalité encore plus profond. Il énonce comme suit la conséquence ultime et incontournable de cette double privation d'un chemin et d'un but : à tous les niveaux de son individualité, l'être

9. Nishida, *La Détermination du soi néantisé et autoéveillé*, p. 279.

humain porte seul la responsabilité de résoudre de manière créatrice un état de déconstruction qui lui apparaît permanent et qui l'est effectivement.

Une perspective si radicale remet en question les habitudes de pensée. En effet, la perte de repères fut, de tout temps, considérée comme temporaire, c'est-à-dire comme une sorte d'épreuve à traverser avant de se trouver de nouveau sur la voie. Or, l'avis de Nishida sur ce sujet est sans concession : l'égarement n'est pas un simple état d'âme passager duquel il suffirait de se dépêtrer pour retrouver le chemin. La perte de repères n'est pas le moteur d'une remise sur une voie aussi droite que possible.

Sur le plan religieux, l'errance au sens de Nishida constitue encore moins une « épreuve » qu'il s'agirait de surmonter afin de mériter un retour en grâce aux yeux de Dieu. L'absence de voie, peu importe que celle-ci soit philosophique, éthique ou spirituelle, devient plutôt un état permanent, à savoir un état de néantisation auquel l'être humain devra s'accoutumer, ou du moins qu'il devra accepter s'il espère vivre suivant son mode d'être le plus authentique. La raison pour laquelle il en va ainsi est que l'égarement entraîne un renversement de toute idée reçue et, surtout, à propos de soi-même. La perte de tout repère rejette l'être humain au ras de l'existence.

Nishida fait remarquer que dans toutes les traditions spirituelles de l'humanité, l'expérience religieuse est orientée vers un but. Lui-même n'hésite pas à aller à contresens lorsqu'il prône la nécessité de demeurer là où l'on est une fois que le chemin et le but ont disparu : « Qu'est-ce que notre soi ? Où se situe-t-il ? Tel est le problème essentiel du soi lui-même, le problème du lieu où il se trouve¹⁰. »

Et qu'en est-il de ce lieu ? Selon l'esprit aiguisé de Nishida, il s'agit de la profondeur de l'esprit humain lui-même, à savoir du lieu vide dans lequel celui-ci se retrouve après avoir accepté de remettre en question jusqu'aux fondements de sa propre existence. Ledit lieu désigne l'emplacement qui est atteint au terme d'une descente dans la profondeur abyssale de soi-même.

10. Nishida Kitarō, « Logique du lieu et conception religieuse du monde », trad. Jacynthe Tremblay : *Théologiques* 20 (2012, no. 1-2), p. 119.